El Enemigo Político y el Prójimo Cósmico: Una Lectura Teológico-Política de Schmitt y Francisco

Por: Pablo A.G. Ferro

Resumen: Este artículo se propone reevaluar la aparente contradicción entre la definición de lo político de Carl Schmitt, centrada en la distinción amigo-enemigo, y el mandato cristiano de amar al enemigo. A través de un riguroso análisis etimológico y teológico, se argumentará que ambas lógicas operan en esferas distintas pero no excluyentes. Posteriormente, se introducirá el concepto de "casa común" de la encíclica *Laudato Si'* del Papa Francisco para postular que la crisis ecológica contemporánea revela una precondición cósmico-ontológica compartida por toda la humanidad. Esta precondición no anula la enemistad política, pero la recontextualiza, impidiendo la confrontación total al revelar al enemigo como un "prójimo cósmico" con el que se comparte un destino ineludible.

Introducción: La Tensión Fundamental entre lo Político y lo Cristiano

La tradición del pensamiento occidental se encuentra atravesada por una paradoja fundamental: la colisión entre el realismo descarnado de la teoría política y el idealismo radical de la ética cristiana. Por un lado, el jurista Carl Schmitt, en su influyente obra *El Concepto de lo Político*, define la esencia de la esfera política a través de la posibilidad existencial del conflicto y la consecuente designación del enemigo. Por otro, el cristianismo, en su cúspide ética manifestada en el Sermón de la Montaña, articula un mandato que parece disolver toda lógica conflictiva: amar a los enemigos. Esta tensión ha sido frecuentemente interpretada como una dicotomía irreconciliable entre la *realpolitik*, que reconoce la inevitabilidad del antagonismo, y la moral evangélica, que exige una superación del mismo a través del amor.

Se busca aquí desarticular estaa interpretación simplista, argumentando que se fundamenta en un error categorial. Sostenemos que la distinción schmittiana, al ser analizada con la debida precisión filológica y teológica, no se refiere al mismo "enemigo" del mandato evangélico. Lejos de ser contradictorias, ambas concepciones operan en planos ontológicos diferentes: el colectivo-existencial, que es el ámbito de lo político, y el individual-ético, que es el de la teología moral. La pregunta de Schmitt sobre el criterio último de la política y la pregunta del Evangelio sobre la disposición interior del individuo ante quien le ofende son fundamentalmente

distintas.

Además, se argumentará que la crisis ecológica global, tal como la articula el Papa Francisco en su encíclica *Laudato Si'*, nos obliga a reconocer un tercer plano, el cósmico-ontológico, que subsume y redefine los dos anteriores. Este plano de la "casa común" actúa como el contexto universal que ambos discursos presuponían pero no tematizaban en su totalidad, estableciendo un fundamento ineludible de co-pertenencia que, sin eliminar los conflictos políticos, impone un límite conceptual y existencial a la enemistad absoluta.

Para desarrollar esta tesis, el artículo seguirá una trayectoria clara. Primero, se reconstruirá con precisión el concepto del enemigo público (*hostis*) en la teoría de Schmitt, destacando su función limitadora. Segundo, se realizará una exégesis del mandato de amar al adversario personal (*echthros*) en la tradición cristiana, apoyándose en la etimología y en la interpretación patrística y escolástica. Tercero, se analizará cómo el concepto de "casa común" reconfigura el espacio político tradicional. Finalmente, se sintetizarán estos elementos en la tesis de la precondición cósmico-ontológica, que transforma al enemigo político en un "prójimo cósmico", abriendo así el camino hacia una teología política de la responsabilidad planetaria.

I. La Lógica Inexorable de lo Político: El *Hostis* Schmittiano

Para comprender la aportación de Carl Schmitt, es imperativo partir de su pregunta fundamental: ¿cuál es el criterio último que define la esfera autónoma de lo político? Su respuesta es tajante: "La diferenciación específicamente política, con la cual se pueden relacionar los actos y las motivaciones políticas, es la diferenciación entre el amigo y el enemigo". Esta distinción no es una derivación de otras categorías. No se trata de una contraposición moral (bueno versus malo), estética (bello versus feo) ni económica (rentable versus no rentable). Es, por el contrario, una categoría autónoma y puramente existencial que denota "el máximo grado de intensidad de un vínculo o de una separación, una asociación o una disociación".

La Naturaleza del Enemigo Político

El enemigo del que habla Schmitt no es el adversario privado, el competidor en el mercado o el oponente en un debate. La enemistad política es una categoría pública, no privada. Schmitt insiste en que "Enemigo es sólo el enemigo público, porque lo que se relaciona con un conjunto semejante de personas —y en especial con todo un pueblo— se vuelve público por la misma relación". Se trata de un "conjunto de personas que, por lo menos de un modo eventual [...] puede combatir a un conjunto idéntico que se le opone".

La consecuencia más radical de esta definición es la desmoralización y despersonalización del enemigo. Al no ser una categoría ética, el enemigo político "no tiene por qué ser moralmente malo; no tiene por qué ser estéticamente feo; no tiene por qué actuar como un competidor económico y hasta podría quizás parecer ventajoso hacer negocios con él". Él es, simplemente, "el otro, el extraño", cuya alteridad es tan intensa que, en un caso extremo, el conflicto armado se vuelve una posibilidad real. Un examen más profundo revela que esta definición, lejos de ser una incitación a la guerra, funciona como un mecanismo de contención. Schmitt advierte explícitamente contra las guerras libradas en nombre de la "humanidad", pues estas inevitablemente "rebajan al enemigo simultáneamente tanto en lo moral como en las demás categorías, y se ven forzadas a hacer de él un monstruo inhumano que no sólo debe ser repelido sino exterminado". Al definir al *hostis* como una figura pública y jurídica, se le reconoce un estatus de paridad, lo que permite la "relativización de la enemistad" y preserva la posibilidad de un tratado de paz, un "gran avance en el sentido del humanitarismo". La teoría de Schmitt, por tanto, no es una apología de la guerra total, sino un intento de confinarla dentro de los límites de lo político, evitando su desbordamiento hacia lo moral-absoluto.

Guerra como Posibilidad Real

En la concepción schmittiana, la guerra no es el objetivo, ni el propósito, ni siquiera el contenido de la política. Sin embargo, es su presupuesto fundamental en tanto "posibilidad real permanentemente existente". Es la referencia a esta posibilidad última —el combate a vida o muerte por la existencia de la colectividad— lo que confiere a la vida humana su "tensión específicamente política". Un mundo del cual se hubiera desterrado por completo la posibilidad de la guerra sería, por definición, un mundo sin política. Esta perspectiva se fundamenta en una "antropología política" que presupone al ser humano no como intrínsecamente malvado, sino como un ser "peligroso" y "problemático". Schmitt argumenta que "todas las auténticas teorías políticas presuponen al hombre como 'malo'" , entendiendo esto no como un juicio moral, sino como un postulado realista sobre la condición humana en grupo. Las colectividades, en su natural impulso por preservar su forma de vida, generan inevitablemente antagonismos que pueden escalar al plano existencial. El liberalismo, con su optimismo antropológico, intenta negar esta realidad al "diluir al enemigo convirtiéndolo en un competidor por el lado de los negocios y en un oponente polemizador por el lado espiritual" , despolitizando así la realidad y volviéndose ciego ante la posibilidad ineludible del conflicto.

La Distinción Etimológica Clave

El núcleo del argumento de Schmitt, y la clave para resolver la aparente contradicción con el

cristianismo, reside en una precisa distinción filológica que él mismo subraya: "El enemigo es el *hostis*, no el *inmicus* en un sentido amplio; el *polemios*, no el *echthros*". Esta diferenciación, arraigada en el derecho romano y la filosofía griega, es fundamental. El *hostis* (latín) o *polemios* (griego) es una figura pública y jurídica: el enemigo del Estado, el adversario en una guerra declarada. Por el contrario, el *inimicus* (latín) o *echthros* (griego) es el adversario privado, el enemigo personal, aquel hacia quien se dirigen sentimientos de odio o antipatía. La lógica de lo político, para Schmitt, opera exclusivamente con la primera categoría.

II. El Mandato Radical: Amar al *Echthros* en la Tradición Cristiana

La afirmación de Schmitt de que el mandato evangélico de amar a los enemigos se refiere al *inimicus* y no al *hostis* sirve como un puente crucial hacia el análisis teológico. Una exégesis rigurosa de los textos bíblicos originales y de su interpretación histórica confirma esta intuición, demostrando que el mandato cristiano no es un programa político pacifista, sino un imperativo ético-espiritual que opera a nivel individual.

Exégesis Etimológica de Mateo 5:44

El pasaje clave, Mateo 5:44, dice en griego: "ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν" (agapate tous echthrous hymon). La Vulgata latina lo traduce como "diligite inimicos vestros". En ambos casos, la elección terminológica es inequívoca.

El término griego utilizado es ἐχθρός (echthros), que deriva de la raíz ἔχθω (echtho), "odiar". Su campo semántico se refiere a un adversario personal, alguien animado por una hostilidad privada, un enemigo objeto de odio. No se utiliza el término πολέμιος (*polemios*), derivado de πόλεμος (*polemos*, "guerra"), que designa al enemigo público en un conflicto bélico. De manera análoga, el latín utiliza *inimicus* (literalmente, "no-amigo", *in-amicus*), que denota al adversario personal, y no *hostis*, el término técnico-jurídico para el enemigo del Estado. La siguiente tabla sistematiza esta distinción fundamental.

Término Griego	Raíz/Etimología	Significado Principal	Término Latino	Significado Principal	Contexto de Uso
πολέμιος (*polemios*)	πόλεμος (*polemos*, guerra)	Enemigo de guerra, adversario público	**Hostis**	Extranjero, enemigo del Estado	Político, Jurídico, Militar

ἐχθρο΄ς (*echthros*)	ἔχθω (*echtho*, odiar)	Adversario personal, odiado	**Inimicus**	No-amigo (*in-amicus*)	Personal, Social, Ético

A esta precisión nominal se suma la naturaleza del verbo empleado: ἀγαπᾶτε (*agapate*). El amor aquí requerido no es el afecto sentimental o la amistad (φιλι΄α, *philia*), sino el ἀγα΄πη (*agape*), un amor de la voluntad, una benevolencia activa que busca el bien del otro independientemente de sus méritos o de los sentimientos que inspire. No es una emoción, sino una decisión ética y una acción consecuente.

Interpretación Patrística y Escolástica

La tradición teológica cristiana ha profundizado esta distinción, separando la persona de sus actos. San Agustín de Hipona, por ejemplo, enseña a odiar el pecado pero amar al pecador. La caridad cristiana se dirige a la persona, a quien se ama "o porque son justos o para que sean justos". Esta lógica permite oponerse firmemente a las acciones injustas de un adversario sin negar su humanidad fundamental ni desear su mal último. El amor al enemigo es un deseo por su conversión y salvación, no una aquiescencia con su hostilidad.

Santo Tomás de Aquino, en la *Summa Theologiae*, sistematiza esta doctrina al analizar si la caridad obliga a amar a los enemigos (II-II, q. 25, a. 8). Su respuesta es afirmativa, pero con una precisión crucial: no se ama al enemigo *en cuanto* enemigo, pues eso sería amar el mal que representa o comete. Se le ama *en cuanto* hombre, es decir, en razón de su naturaleza creada por Dios y su capacidad para la bienaventuranza. El amor al enemigo es, en última instancia, un acto de amor a Dios (*propter Deum*), que se extiende a todas sus criaturas.

Esta distinción teológica entre la función del adversario y su estatus ontológico como persona tiene una profunda implicación política. Proporciona la base para un "realismo político cristiano" que puede reconocer la necesidad de la confrontación en la esfera pública (la lógica del *hostis*) sin caer en el odio totalitario que busca la aniquilación del ser del enemigo. Es posible combatir un sistema político o repeler una agresión militar sin deshumanizar a los individuos que componen el bando contrario. Se abre así una tercera vía entre el pacifismo utópico, que niega la realidad del *hostis*, y las guerras de exterminio, que confunden al *hostis* con el mal absoluto.

III. La Reconfiguración del Espacio Político: La "Casa Común" como *Oikos* Global

Si la distinción entre *hostis* y *echthros* permite conciliar el realismo político con la ética cristiana,

la encíclica *Laudato Si'* del Papa Francisco introduce una variable que transforma el escenario mismo de la política. Al postular la Tierra como una "casa común", la encíclica efectúa una universalización del espacio político que redefine tanto al sujeto de la política como a la naturaleza de la enemistad.

El Principio de Interconexión

El concepto central de la encíclica es la Tierra como "nuestra casa común", descrita con un lenguaje de parentesco que evoca una co-pertenencia ineludible: es una "hermana, con la cual compartimos la existencia, y como una madre bella que nos acoge". Este marco se sustenta en el principio teológico y ecológico de que "todo está conectado". Francisco argumenta que no existen "dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental". La injusticia social, la pobreza y la degradación de la naturaleza son síntomas del mismo mal: un modelo de desarrollo fallido y una crisis ética y cultural.

Esta visión integral disuelve las fronteras artificiales entre las esferas que el pensamiento moderno se esforzó por separar: la economía, la política, la ética y la ecología se revelan como dimensiones interdependientes de una única realidad. La crisis ecológica se presenta, por tanto, como una amenaza existencial para la "familia humana" en su conjunto, y bienes como el clima o la biodiversidad son reconocidos como "bienes comunes, de todos y para todos". Esto implica una responsabilidad compartida que trasciende la soberanía de los Estados-nación y la lógica tradicional de la política exterior, exigiendo un diálogo que una "a toda la familia humana".

El Nuevo "Enemigo" Sistémico

En este nuevo marco, el enemigo existencial ya no es primordialmente otro Estado o pueblo, el *hostis* clásico de Schmitt. El verdadero adversario que amenaza la supervivencia es una fuerza sistémica e impersonal: el "paradigma tecnocrático" dominante, la "cultura del descarte", el consumismo irresponsable y las "estructuras consolidadas de poder" que perpetúan la degradación socio-ambiental. Este enemigo no tiene un ejército ni una bandera; es una lógica perversa que opera *dentro* de nuestras sociedades, economías y estilos de vida.

La encíclica, por tanto, efectúa una "desterritorialización" de lo político. El lugar de la decisión existencial ya no es exclusivamente el Estado-nación defendiendo sus fronteras, sino la humanidad defendiendo la biosfera. La "unidad política" que debe decidir sobre el amigo y el enemigo se expande, al menos potencialmente, a la "familia humana", y el "enemigo" es aquello que amenaza la supervivencia de esta familia en su hogar compartido. La política se vuelve, necesariamente, ecología política. La línea de confrontación ya no coincide con las fronteras

nacionales, sino que atraviesa cada sociedad e incluso a cada individuo, transformando el conflicto en una suerte de "guerra civil" global de ideas y modelos de vida. El "amigo" es quien se compromete con el cuidado de la casa común, y el "enemigo" es la fuerza —política, económica o ideológica— que impulsa su destrucción, sin importar su nacionalidad.

IV. La Precondición Cósmico-Ontológica de la Guerra y la Paz

La convergencia del realismo schmittiano, la ética cristiana y la ecología franciscana permite formular una tesis más amplia: toda confrontación política, toda distinción amigo-enemigo, presupone un "escenario" compartido que hace posible el encuentro. Esta es la precondición cósmico-ontológica de la existencia humana. Sin un terreno común, no hay ni guerra ni paz, sino una alteridad radical e indiferente. Este fundamento no es una norma ética, un "deber ser", sino un hecho existencial, un "es". La guerra misma requiere este fondo común para poder configurarse; no es el caos absoluto, sino una forma de orden antagónico que presupone un cosmos compartido.

El Nivel Material-Cósmico: La "Casa Común"

El primer nivel de esta precondición es la realidad material, finita e ineludible de nuestro planeta, la "casa común". Como argumenta Francisco, la conexión es tan profunda que "nosotros mismos somos tierra"; nuestros cuerpos están constituidos por los elementos del planeta. En la era de las armas de destrucción masiva —nucleares, biológicas y, ahora, ecológicas—, la guerra total amenaza no solo al enemigo, sino al propio escenario de la existencia, al *oikos* que nos sostiene a todos. La posibilidad de una victoria pírrica donde el vencedor hereda un planeta inhabitable revela que la confrontación total se ha vuelto lógicamente un suicidio colectivo. El enemigo y el amigo comparten un destino biofísico ineludible.

El Nivel Metafísico-Ontológico: La *Imago Dei*

El segundo nivel de esta precondición es la unidad ontológica de la especie humana. Desde una perspectiva teológica, esta unidad se fundamenta en la doctrina de la *Imago Dei*: todos los seres humanos, sin distinción, son creados "a imagen y semejanza de Dios". Esta dignidad compartida precede y subyace a toda diferenciación política, cultural o racial. El enemigo, por más radical que sea su alteridad política, nunca es ontológicamente "otro"; es, en su ser más profundo, un portador de la misma imagen divina. Para que un grupo humano pueda reconocer a otro como "enemigo", primero debe reconocerlo como un análogo a sí mismo, como una "colectividad

similar" capaz de librar una lucha existencial, como señala Schmitt. Esta reciprocidad en el reconocimiento, incluso en la hostilidad más extrema, es la manifestación de la precondición ontológica compartida.

El Límite a la Enemistad Absoluta

Esta doble precondición —cósmica y ontológica— no elimina el conflicto. Los intereses contrapuestos, las luchas por los recursos y la defensa de las propias formas de vida siguen siendo realidades políticas ineludibles. Sin embargo, sí impide la conceptualización del enemigo como un ser de otra naturaleza, como un "monstruo inhumano" que debe ser "exterminado". El enemigo se revela como un co-habitante, un "prójimo cósmico". La lucha política, por tanto, se transforma: ya no puede aspirar a la aniquilación del otro, sino a la redefinición de las fronteras, al establecimiento de un *nomos* —un orden— que reconozca la interdependencia fundamental. La enemistad se relativiza no por un idealismo liberal que niega el conflicto, sino por un realismo ontológico que reconoce los límites del mismo.

Esta perspectiva ofrece una crítica teológico-política tanto al universalismo liberal como al particularismo radical. Contra el universalismo liberal, que busca disolver la enemistad en competencia y debate, esta tesis afirma, con Schmitt, la realidad del antagonismo político. Contra el particularismo radical, que podría justificar guerras de aniquilación basadas en la deshumanización del otro, esta tesis afirma la existencia de un denominador común ineludible que nos une a nuestro enemigo. Se esboza así una política trágica pero no nihilista: una política que reconoce el conflicto como parte de la condición humana, pero que lo enmarca dentro de una responsabilidad compartida por un mundo y una humanidad comunes.

Conclusión: Hacia una Teología Política de la Responsabilidad Planetaria

El recorrido argumentativo ha buscado demostrar que la aparente contradicción entre la definición de lo político de Carl Schmitt y el mandato cristiano de amar al enemigo se disuelve al comprender que operan en esferas distintas. La precisa delimitación del *hostis* político, una figura pública y existencial, se distingue claramente del *echthros* personal, objeto del amor ético-espiritual. Esta distinción inicial, sin embargo, se ve reconfigurada por la irrupción de la conciencia ecológica, articulada en la encíclica *Laudato Si'*, que postula un *oikos* global, una "casa común", como el escenario ineludible de toda acción humana.

Una teoría política para el siglo XXI ya no puede ignorar esta dimensión cósmico-ontológica. La definición de "amigo" y "enemigo" se desplazará progresivamente desde las lealtades nacionales hacia las posturas frente a la crisis planetaria. La "alta política" del futuro no será solo la de la

guerra y la paz entre Estados, sino la de la gestión de nuestra supervivencia colectiva. En este nuevo contexto, el realismo de Schmitt, que nos obliga a tomar en serio la posibilidad de la enemistad, y la visión universal de Francisco, que nos obliga a reconocer nuestra fraternidad cósmica, no son opuestos. Son, más bien, los dos polos necesarios de una teología política madura para la era del Antropoceno.

La tarea fundamental consiste en aprender a ser "enemigos" políticos sin olvidar que somos "prójimos" ontológicos. Implica la capacidad de luchar por intereses y formas de vida legítimamente contrapuestos, sin destruir el fundamento común que hace posible tanto la lucha como la vida misma. Se trata de reconocer que, en última instancia, compartimos con nuestro adversario más existencial una misma y frágil morada, y una misma e inescrutable imagen.

Referencias

Agustín de Hipona. (s. V). De Trinitate. En Obras completas de San Agustín (Vol. V). (1956). Biblioteca de Autores Cristianos.

Aquino, T. de. (c. 1274). Summa Theologiae. En Suma de Teología (Edición bilingüe, 5 vols.). (2001). Biblioteca de Autores Cristianos.

Brunner, O. (1992). Land and Lordship: Structures of Governance in Medieval Austria (H. Kaminsky & J. Van Horn Melton, Trans.). University of Pennsylvania Press. (Obra original publicada en 1939).

Cabodevilla, J. M. (1965). Discurso del padrenuestro: Ruegos y preguntas. Biblioteca de Autores Cristianos.

Deane, H. A. (1955). The Political Ideas of Harold J. Laski. Columbia University Press.

Elliott, W. Y. (1928). The Pragmatic Revolt in Politics: Syndicalism, Fascism, and the Constitutional State. Macmillan.

Forcellini, E. (1865). Totius Latinitatis Lexicon. Typis Seminarii.

Francisco. (2015). Carta encíclica Laudato si' sobre el cuidado de la casa común. Vaticano.

Freund, J. (1965). L'essence du politique. Sirey.

Kaiser, J. H. (1956). Die Repräsentation organisierter Interessen. Duncker & Humblot.

Kennedy, E. (1988). Politischer Expressionismus: Die kulturkritischen und metaphysischen Ursprünge des Begriffs des Politischen von Carl Schmitt. En H. Quaritsch (Ed.), Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt (pp. 233-288). Duncker & Humblot.

Meier, H. (2006). Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Katz Editores.

Metz, J. B. (1980). Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology. Burns & Oates.

Mouffe, C. (2007). En torno a lo político. Fondo de Cultura Económica.

Muscolino, S. (2016). Some philosophical remarks on the encyclical letter Laudato si'. Etica & Politica / Ethics & Politics, XVIII(2), 515-530.

Platón. (c. 380 a.C.). La República. (Gredos, 1986).

Rynne, T. J. (2008). Gandhi and Jesus: The Saving Power of Nonviolence. Orbis Books.

Santa Biblia (Reina-Valera 1960). (1960). Sociedades Bíblicas en América Latina.

Schmitt, C. (1991). El concepto de lo político. Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1932).

Schmitt, C. (2005). Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty (G. Schwab, Trans.). University of Chicago Press. (Obra original publicada en 1922).

Strauss, L. (2007). Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political. En C. Schmitt, The Concept of the Political (pp. 81-107). University of Chicago Press. (Obra original publicada en 1932).

Thayer, J. H. (1889). A Greek-English Lexicon of the New Testament. American Book Company.

Voegelin, E. (2000). Modernity Without Restraint: The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism. University of Missouri Press.